



TITLE:

<研究ノート> ティリッヒとフィヒ  
テ

AUTHOR(S):

芦名, 定道

---

CITATION:

芦名, 定道. <研究ノート> ティリッヒとフィヒテ. ティリッヒ研究 2005,  
9: 45-62

ISSUE DATE:

2005-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57635>

RIGHT:

研究ノート

## ティリッヒとフィヒテ

芦名定道

### 1 問題

ティリッヒの宗教思想にとって、ドイツ観念論が決定的な意義を有していることは、多くの研究者が指摘している点であり、既に少なからぬ研究の蓄積が存在する。<sup>(1)</sup> 其中で、問題となるのは、ドイツ観念論に属するとされる諸思想家との個別的な関係をより精密に論じることによって、ティリッヒの宗教思想を近現代の思想史の文脈の内的に的確に位置づけることである。それはティリッヒとシェリング、あるいはティリッヒとヘーゲルといったティリッヒ研究のテーマ設定となって現れている。<sup>(2)</sup> しかし、こうした個別的な思想史的連関においてティリッヒを論じるという研究動向の中で本来取り上げられるべき思想家であるにもかかわらず、まだほとんど取り上げられていない何人かの思想家が存在する。その一人がフィヒテであり、本研究で「ティリッヒとフィヒテ」というテーマを設定したのは、こうした事情に基づいている。

しかし、これまでのティリッヒ研究でフィヒテが主題的に取り上げられてこなかったのは偶然ではない。ティリッヒにおいては、初期と前期の時期をのぞいて、<sup>(3)</sup> フィヒテについてまとまった議論が見られないからである。たとえば、後期ティリッヒが自らの思想を思想史の中に位置づけている『キリスト教思想史講義』でも、カント、ヘーゲル、シュライアーマッハー、シェリングに関しては、それぞれかなりの分量における議論が見られるのに対して、フィヒテに関しては、独立した章が当てられていない。<sup>(4)</sup> このことは、どのように解釈すべきであろうか。本研究は、こうした問題に関連して、次のような見通しの下で、議論が進められる。それは、ドイツ観念論を本質主義哲学と規定し、その真理性と限界とを論じるティリッヒの議論を正確に理解する上で、フィヒテ論は一つの重要な手がかりを与えてくれる、という点である。

本研究は次の順序で進められる。まず、初期あるいは前期ティリッヒにおけるティリッヒのフィヒテ論を分析し、ティリッヒが自らの思想形成においてフィヒテといかに取り組んでいるかを明らかにする。次に、後期ティリッヒにおいてフィヒテへのまとまった論述が見られない点も含めて、ティリッヒのフィヒテ論のティリッヒ自身にとっての意味を検討する。この際に、

フィヒテとカントあるいはシェリングとの対比が重要な鍵になるものと思われる。そして、最後にそれまでの議論を踏まえつつ、ティリッヒとドイツ観念論との関連を整理し、今後のティリッヒ研究の方向を展望したい。

## 2 初期・前期ティリッヒのフィヒテ論

1936年に刊行された『自伝』の中で、ティリッヒは、最初にふれた哲学書として、カントやシュベングレーと並んで、フィヒテの『知識学』をあげている。<sup>(5)</sup> また、初期ティリッヒにおいては、フィヒテを主題とした文書が残されており、これはそれ以降の思想展開の時期と比べ、初期ティリッヒの特徴といえる。つまり、フィヒテはティリッヒの思想形成期において重要な意味を有していた思想家の一人であり、ここにティリッヒとフィヒテの関わりを取り上げる研究上の理由があるのである。この章では、まず1910年のフィヒテ論によって、<sup>(6)</sup> ティリッヒのフィヒテをめぐる議論の内容を確認し - 1906年の論文<sup>(7)</sup> は次章においてその詳細を論じることにして、本章では簡単に触れるにとどめたい - 、さらに、前期ティリッヒ(とくに1920年代前半)にのってのフィヒテ哲学の意義を考察することにしたい。

1910年前後に、ティリッヒはシェリングをテーマとした二つの学位論文<sup>(8)</sup> を執筆しているが、これは、フィヒテについてもまとまった論考を残している時期である。1910年のフィヒテ論とは、1910年に哲学学位の取得をうけて行われた学位授与講義(同年)であるが、以下その内容を概観してみよう。その要点は、カント・ドイツ観念論の思想展開におけるフィヒテ、カントの継承・徹底化とシェリングとの差異、という二点にまとめることが可能であり、これは、学位論文でのフィヒテ理解、あるいはその後のフィヒテ論とも一貫した内容となっている。<sup>(9)</sup>

まず、ティリッヒは、フィヒテ哲学の基本的立場を、カント哲学の徹底化(これは一面化でもあるが)と捉える。すなわち、

「批判哲学は経験主義と独断論に対する二重のアンチテーゼから理解できる。フィヒテの仕事は、カントにおいて残っていた経験主義的そして独断論的な残存物を完全に克服することであった。それゆえ、我々はフィヒテの自由概念の成立を次の二つの方向で考察する。1. カントの反経験主義の徹底的貫徹として、2. カントの反独断論の徹底的貫徹として。」  
(Tillich[1910], S.56)

第一の反経験主義の徹底という面であるが、これは、カントの批判哲学の基本に関わっている。なぜなら、「批判的方法の本質は、それによって原理的に把握される。それは理性の活動性

の妥当性をその心理学的発生に遡ることなく確定しなければならない。」(ibid.)からである。こうした経験的事実から独立し、原理からのみ出発して哲学的思惟を構築するという要求 - 「道徳的な法則定立の理性自身の外にある物質的な動機に対するあらゆる依存性は、その廃棄である。」(ibid., S.57) - を満たすことは、カントでは十分になされなかった理論理性と実践理性との統合を意味しており、フィヒテは、倫理的な自律 (= 「超感覚的で超個人的な最高原理としての実践理性の自己規定」(ibid.))によって、この徹底化を試みたのである。つまり、

「実践理性からはじめて、フィヒテは理性の活動性の全体に対する統一的な根本定式を獲得した。」「自由とは自己指定と同一でなければならない。理性の純粹で行為的な自己規定は原理そのものであって、そこにおいて、理論理性と実践理性とは統合されるのである。」(ibid.)

このように、ティリッヒが注目するのは、理性の自己定立としての自由という自由概念(「自我の自己定立は、第一の絶対的な事実ではなく事行であり、そこに他のすべてが包括されるのである。」(ibid.))である。この自由概念は、カントにおいては問題となった「格律の恣意的な採用の能力としての自由の要請」と対立しており、この恣意的自由概念はフィヒテにおいては消滅する。ここに、フィヒテの立場がカント哲学の徹底化であると同時にその一面化であること、そしてフィヒテがそぎ落としたカントの一側面は、むしろドイツ観念論のもう一人の思想家であるシェリングによって継承されたことが明らかになるのである。<sup>(10)</sup>

「それ(格律の恣意的な採用の能力としての自由概念。引用者補足)は、シェリングの非合理主義の基盤においてはじめて、再び前面に現れ、シェリングの第一ポテンツにおいて、その体系的で理論的な形成を獲得した。シェリングはこの決定的な点でフィヒテよりカントに近い。」「観念論の遂行者たちをその自由概念に対する立場に従って分類するとすれば、フィヒテはヘーゲルと共に一方の側に、カントはシェリングやシラーと共に別の側に立っているのである。」(ibid., S.58)

この引用から見て、ティリッヒは、フィヒテの自由概念がヘーゲル哲学によって展開されると考えているように思われるが、フィヒテとヘーゲルとの関わりは、次の点からも説明することができる。つまり、「批判主義の原理としてのフィヒテの自由概念は弁証法的方法において実現される」(ibid., S.59)が、この「弁証法的方法の肯定は必然的に心理学から歴史学への移行を帰結する」(ibid.)。こうして、フィヒテの自由概念の展開はヘーゲルの歴史哲学における弁証法的方法へと至ることになり、ここに、自由概念に関して、フィヒテとヘーゲルを同じグループに位置づけることが可能になるのである。

以上のティリッヒのフィヒテ論は、フィヒテをカントからドイツ観念論へと辿られる思想展開の内に、ドイツ観念論の一つの典型例として位置づけるものであり、それは同時にフィヒテをシェリングとの差異によって理解するものであるとまとめられるであろう。実際、ティリッヒはこの講義を次のような仕方で締めくくっている。

「二重の自由概念という二つの焦点のまわりに、観念論哲学はいわば楕円形に分類される。一つの焦点には、フィヒテとその体系原理である理性の自己定立としての自由が位置する。もう一つの側には、シェリングとその宗教哲学、つまり自己に矛盾しうる力としての自由が位置する。一方の側には、弁証法的方法、文化哲学、合理主義が、他方の側には、哲学的経験論、自然哲学、非合理主義が存在し、一方には本質の説明、すなわち消極哲学が、他方には事実の説明すなわち積極哲学が存在する。しかし、これら二つの側面は行為としての自由の原理によって統一されるのであり、これがフィヒテの行ったことなのである。」(ibid., S.62)

この引用の最後の部分のフィヒテ評価は、フィヒテとシェリングとの対立という議論へのさらなる反省を要求するものであり、この点、ティリッヒのフィヒテ論は、必ずしも単純ではない。<sup>(11)</sup>しかし、フィヒテ対シェリングという図式は、ティリッヒ思想の発展過程において基本的に維持されていると言えよう。

次に、第一次世界大戦以降の1920年代のティリッヒ(前期ティリッヒ)とフィヒテとの関わりへと議論を進めることにしよう。前期ティリッヒの思想の基本構想は、ティリッヒが大学という場で最初に本格的に行った講義(ベルリン講義)の中に見ることができる。<sup>(12)</sup>そこには後のティリッヒの中心テーマとなる文化の神学や宗教社会主義論の原型が見出されると共に、ティリッヒの思想的基盤と言える哲学的・神学的な思想史講義が含まれている。とくに、フィヒテとの関連で注目すべきは、ティリッヒの体系構想、つまり、「学の体系」論である。<sup>(13)</sup>

まず、ティリッヒの学の体系論とフィヒテとの関係は、学の体系の基礎におかれる知の原理(「思惟、存在、精神の三原理」とそれに基づく諸学問の体系的区分(思惟科学、存在科学、精神科学))という体系論の骨子において確認できる。<sup>(14)</sup>

「多様な定式化において、これらの諸概念(純粹思惟、純粹存在、精神。引用者補足)は哲学史において繰り返し現れるが、おそらく最も厳密な仕方で現れたのは、フィヒテの知識学においてである。フィヒテの知識学が理解可能になるのは、空想的な形而上学的思弁としてではなく、生きた知の自己直観として解釈されるときである。」(Tillich[1923], S.121)

しかし、学の体系論におけるフィヒテとの関わりは、さらに体系の内実(Gehalt)の議論にも認められる。ティリッヒの学の体系論の特徴は、学の体系が完結した全包括的な体系（閉じた体系）として構想されているのではなく、歴史のプロセスにおいて繰り返し構築されるべき開かれた体系として考えられている点にある。この歴史への開放性、つまり体系の歴史性を端的に示すのが、体系の内実である。

「現実の体系が作り出されるところにおいて、単なる形式以上のものが形式の内に顕わにされる。体系の生きた力が体系の内実であり、体系の創造的立場、体系の根源的直観なのである。すべての体系はそこに体系が根拠付けられそれによって体系が構築される原理から生命を与えられるのである。しかし、あらゆる究極的原理は究極的な現実直観の、根本的な生の態度の表現である。それゆえ、あらゆる瞬間に、学の形式的体系を通して、一つの内実が持ち込まれるのであり、それは形而上学的なもの、すなわち、あらゆる個別的な形式と形式全体との彼方にあるのである。」(ibid., S.118)

このような観点から見ると、フィヒテの知識学はまさに繰り返し構築し直されつつ展開されており、<sup>(15)</sup>その点で、ティリッヒが学の体系として構想するものと合致している。しかも、ティリッヒの体系の開放性の基礎に置かれた内実とは、フィヒテの知識学の用語でもあるのである。<sup>(16)</sup>フィヒテにおける内実概念とティリッヒのそれとの関係については、今後の研究を待つ必要があるが、ティリッヒにおける体系の非完結性、歴史性の議論が、フィヒテの知識学と関わっていることは、ティリッヒにとってのフィヒテの意義を論じる上で、考慮すべき論点であると言えよう。

しかし、こうした初期から前期にかけてのフィヒテとの関わりは、その後のティリッヒの思想的展開過程の中で、しだいに背後に退いて行く。前期ティリッヒにおける学の体系論（知の枠組みとしての）の後退と共に、<sup>(17)</sup>フィヒテへの言及がまれになるということは、以上に見た前期ティリッヒとフィヒテとの独特な関連性を裏付けるものとも言えるが、問題は、なぜフィヒテとの関わりが論述の前面から見えなくなっていくのかということ、またそれをいかに評価すべきなのかということである。これらの点については、次章で考察することにしよう。

### 3 ティリッヒにとってのフィヒテの意義

本章では、ティリッヒにおけるドイツ観念論とキリスト教神学との関係論という観点から、そのフィヒテ論を位置づけ、ティリッヒにおける哲学と神学との関わりを理解する上での手がかりを探りたい。そのために取り上げられるのは、ヨハネ福音書と対比しつつ論じられた 1906

年のフィヒテ論である。また、前章で述べたフィヒテへの言及の後退という問題も合わせて論じることにする。

まず、1906年のフィヒテ論である「ヨハネ福音書との関連におけるフィヒテの宗教哲学」の内容をまとめることにしよう。

ティリッヒは、フィヒテとヨハネ福音書を比較するにあたって、「主知主義対主意主義」という枠組みの設定から議論を開始する。それは、人間精神を構成する思惟と意志という二つの構成要素に基づいて次のように提示される - 思惟に優位を置く主知主義と意志に優位を置く主意主義 - 。

「人間の精神的生は二重のものとして、つまり、思惟と意志として叙述される。両者の完全な合致という理想はきわめてまれにしか達成されない。一般に、或る一つの面が多少とも優位を占めるのである」(Tillich[1906], S.4)

キリスト教に先だつ宗教史思想史は、この主知主義と主意主義の関係性をめぐる思想の展開過程と解釈され、キリスト教はこの過程に決定的なものを付け加えたとされる。<sup>(18)</sup>なぜなら、「キリスト教において」「完全に新しいものが世界に到来した」からであり、「神はキリストにおいて恩恵と真理の神として啓示された。二つのものはキリストにおいて完全な調和の内に一つになっている」(ibid., S.5)からである - 恩恵と意志、真理と思惟という対応 - 。

以上の枠組みを設定した上で、ティリッヒは、「宗教一般に対するフィヒテの立場についての短い概観」(ibid.)を行う。フィヒテ宗教哲学に関しては、三つの発展段階が区別されるが、その第一段階は、カント主義の段階である。すなわち、

「フィヒテはカント学派の出身である。カント哲学に対しては、かなりの程度において、神思想の主知主義的で道徳主義的把握と呼ばれるものが当てはまる。それに従えば、宗教とは純粹に主観的に基礎付けられた道徳法則の帰結である。」(ibid.)

このフィヒテ理解は、前章で扱った1910年の講義におけるフィヒテ解釈に合致している。しかし、フィヒテはこの段階を超えてさらに思索を深めていく - 「しかし、フィヒテはカントを超えた」(ibid., S.6) - 。次の第二段階は、知識学を中心とする体系構想によって開始された。「1794年の『全知識学の基礎』によって、フィヒテは根本的な仕方ですらの独立した哲学的観点を叙述した」(ibid., S.7)。ここにおいて、「カント的な主観主義と懐疑主義とは克服されて」(ibid.)おり、これは前章でカント主義の徹底化として論じた事柄である。

そして、「1804年の『知識学』」において、この方向へのさらなる発展はフィヒテの宗教哲学

における第三の最終時期、すなわちヨハネ的時期へ至る」(ibid., S.8)ことになる。「ここで、フィヒテは実定的宗教の土台の上に立とうとしている。それは常に主観的側面と客観的側面とを有している」(ibid.)のであって、フィヒテとヨハネ福音書との比較が十分に意味ある仕方で可能になるのは、<sup>(19)</sup>この第三段階においてなのである。ティリッヒは、「フィヒテとヨハネとが一致あるいは相違しているかどうか、そしてどの程度そうなのか、がはっきり述べられねばならない」(ibid., S.9)という課題に対して、つまり、「フィヒテの宗教哲学の主要な思想を解明し、ヨハネ福音書と比較すること」に関して次の三つの観点を挙げ、順次考察を行って行く。

「三つの観点。第一部では、神と世界、そして両者の相互関係といった形而上学的基礎を扱う、第二部では、キリストとキリスト教の歴史的意義が、第三部では、倫理的 - 宗教的帰結が扱われる。」(ibid.)

以下、第一の観点到属する神論について、ティリッヒが行う比較論を見ることにしよう。ここで、フィヒテとヨハネ福音書の比較のために用いられるのは、このフィヒテ論の冒頭で導入された「主知主義と主意主義」という枠組みである。つまり、

「死んだ存在と恣意的な支配者との中間に、人格的で生きたキリスト教徒の神が存在するのであるが、それはすでに見たとおりである。我々にとって、人格的な神とは、我々の人格性との類比によってのみ思惟可能なのであって、それゆえ、我々の精神的生の二つの側面である思惟と意志が神に認められねばならない。」(ibid.)

「ヨハネにおいては、フィヒテの場合と同様に、神は生の総体である。生は、知的側面に従えば光、概念として表現され、ヨハネもフィヒテもこれらの表現を等しく用いている。また意志の側面に従えば、生は愛と表現されるが、この名称をフィヒテはこの意味においては神について使用しない。それに対して、ヨハネの神概念にとって愛は本質的なものである。」(ibid., S.10)

キリスト教的神論は神を人格的存在者として論じるものであるが、人格的神は人間精神との類比において理解されるという点から見ると、神論には主知主義に対応するタイプと主意主義に対応するタイプの二つものが大別されることになる。まず、フィヒテとヨハネとの共通性は、両者が主知主義的要素を指示する「光」の象徴を神的生に対して適用しているという点に認めることが可能であり - 「神がその絶対的内容を意識することによって、絶対知が実現するのであるが、フィヒテはそれを光と呼んでいる」(ibid., S.11) - 、それに対して両者の相違は、フィヒテには登場しない「愛」(主意主義的要素を指示する)を、ヨハネが使用している点にあ



る。すなわち、「ヨハネは哲学者ではない」のであって、「ヨハネに従えば、光と愛は神的生の構成要素なのである」(ibid.)。そして、この「ヨハネの愛思想は、ここでより立ち入って説明される必要がある。愛思想には、悪を裁く神の怒りの直観が必然的に対応しているのであるが、この思想に対してフィヒテはとりわけ非共感的である」(ibid., S.11f.)。

このフィヒテとヨハネとの関係が、次のように、いわば哲学と宗教との関係へと一般化されることによって、以上のフィヒテ論は締めくくられる。

「この相違は、神思想に根拠を持ちそこから始まって、彼らの思想と感情の全体に、神、世界、人間、キリスト教、人倫性についての直観まで貫いている。それは、一方における主知主義的世界観と他方における宗教との対立であり、前者では、一切が思惟によって規定され、後者は人間の全体をそのすべての側面に従って神の下に置き、それによって、すべてのものを正当なものとするだけでなく、すべてのものを完全な調和と完成へと導くのである。」(ibid., S.18)

とくに注目したいのは、以上のフィヒテ論におけるフィヒテとヨハネの関係論が、後のティリッヒにおける哲学と神学の、観念論とキリスト教の関係論の原型をなしている点である。1927年にティリッヒは、「キリスト教と観念論」という書評論文において、<sup>(20)</sup>「キリスト教と観念論」との関係性についてまとめた見解を示しているが、そこにおいてティリッヒは 1906 年のフィヒテとヨハネ福音書との関係論 - 自律と神律という対概念がすでに登場している<sup>(21)</sup> - を、まさにこの自律と神律の関係として具体的に展開し、両者の弁証法的関係(単なる対立でも同一性でもない関係)を論じる中で、両者の相違を明確化し、自らが神律の立場に立っていることを示そうとしている。<sup>(22)</sup>神律的な神理解は、神の「無制約的 - 人格的な自己把握」「啓示」を中心としているが、この「啓示は、精神の自由への展開以上のものである。それはこの展開の突破、揺り動かし、転換である」(Tillich[1927], S.224)。この精神の自由への展開とは、まさにドイツ観念論的な自律的思惟の特徴であり、この「観念論を信仰哲学の地位に高める試みは神的超越の無制約性を破綻させることなのである」(ibid.)。したがって、

「観念論の決定的な限界は次の通りである。すなわち、観念論が観念的な本質性の領域において活動していること、観念論が歴史についてのその悲観的な深い見方にもかかわらず歴史を高めてしまうこと(そして、それによって歴史を一つの過程へと変化させ、歴史としては廃棄する)観念論が実存のデーモン的な両義性を真剣に受け取らないこと、そして観念論が歴史の永遠の超越的完成に目を向けず、デーモン的なものとの時間的で徹底的な闘いを意志しないことである。」(ibid., S.234)

以上のような、観念論とキリスト教との、あるいは自律と神律との決定的相違（単純な対立ではないが）についての認識は、初期のフィヒテ論における哲学と宗教との関係理解にその発端を見ることができるのであって、その際にフィヒテは哲学的思惟の典型としての意味を有していたと言えよう。

しかし、前章で述べたように初期と前期におけるこうしたフィヒテとの関連性は、その後のティリッヒにおいては次第に後退して行き、とくに、ドイツ観念論への批判の深まりに伴って、フィヒテへの言及もほとんど見られなくなる。この事態はいかに解釈すべきであろうか。ティリッヒにとって、フィヒテは過去のすでに乗り越えられた思想家になってしまったのであろうか。もちろん、こうした側面が存在することは否定できないであろう。しかし、これがティリッヒのフィヒテ理解のすべてであろうか。以下、この点について若干の考察を行ってみたい。

この問題を考える一つの手がかりは、晩年期のティリッヒのキリスト教思想史講義において、ティリッヒが本質主義（ヘーゲル的な）と実存主義のいずれを取るのかという問いに対して、「半々である」(fifty-fifty)と答えている点に見ることができるように思われる。<sup>(23)</sup> この問いは、直接にはヘーゲルを典型とする本質主義とキルケゴールらヘーゲル批判者の実存主義とのいずれを選ぶのかという点に向けられていたが、これまでの議論において確認したように、自由概念に関してフィヒテとヘーゲルが同じ立場にあると言われていたこと、そして本質主義哲学である観念論の典型的な思想家としてフィヒテが位置づけられていたことを考えれば、フィヒテに対しても「半々である」との議論は十分に成り立つと言えるのではないであろうか。実存主義への強調点の移行に伴って、元々自由概念に関しては同じ立場に分類されていたヘーゲルとフィヒテのうち、実存主義との対比という点で - とくに、後期シェリングのヘーゲル批判という点で - ヘーゲルへの言及がもっぱら目立つようになり、さらにヘーゲルは、総合の思想家として、また生の現実の動態論という観点で、<sup>(24)</sup> ティリッヒにとって最後まで最重要の思想家であり続けた。それに対して、フィヒテは、観念論という点に純化していたという点で、独立して言及されることが少なくなり、むしろ次第にティリッヒ自身の思惟の不可欠の構成要素として内面化されていったと言えるのではないだろうか。ティリッヒ自身が自覚しているかは別にしても、フィヒテ的思惟は主題化される必要がないまでに、ティリッヒの内部に深く根を下ろしていると言うべきかもしれない。それは、前章で見た体系的思惟の歴史性に関わる内実概念において、そして初期にフィヒテを論じる論点であった自由概念において確認できるように思われる。

前章で見たように、1910年の講演の最後で、ティリッヒは理性の純粋な自己定立というフィヒテ的な自由概念とシェリング的な恣意的な力としての自由概念とを対比しつつ、両者の対立が行為としての自由概念によって、まさにフィヒテ自身によって乗り越えられている点を示唆し

ていた。後期ティリッヒにおいては、1951年の『組織神学』第一巻の自由概念に見られるように、自由は人間存在の基礎構造（自己 - 世界構造）を構成する両極性の一つとして、「自由 - 運命」の両極性として論じられるようになる（Tillich[1951a], pp.182-186）。この両極性は人間存在の本質構造という点では本質主義的思惟に属しているが、また同時にこの人間存在の構造が現実的な人間（つまり実存）に関して記述されたものであるという点では、実存主義的であって、まさに「半々である」と言うべき複合的な思考構造を示しており、単純に初期や前期の思惟と比較することはできない。しかし、理性の自己定立としての自由と恣意的力としての自由とをいわば緊張の内に両極的に包括している「行為としての自由」（現実の自由）は、自由と運命との両極性から成る人間存在と本質的なつながりを有しているように思われる。というのも、運命と両極性を成す自由とは、思惟と意志、あるいは合理性和非合理性とを包括した現実の自由由に他ならないからである。1910年の講演での行為としての自由の議論は、直接的には展開されることなく、忘れ去られたかに見えるが、ティリッヒにおいてはティリッヒ自身の思惟として受け継がれ、後の思想展開を準備していたというのは、十分に可能な解釈なのではないだろうか。この推論に一定の根拠があるとするならば、フィヒテはその名前への言及が少なくなるにもかかわらず、ティリッヒ自身にとってその重要性を保持し続けたと言えるであろう。

#### 4 まとめ

これまで、初期と前期の思想を中心に、ティリッヒにとってフィヒテ哲学がいかなる意味を持っていたかについて考察を行ってきた。そこから浮かび上がってきたことは、フィヒテ哲学の問題は、単にフィヒテ個人の思想の評価にとどまらず、ドイツ観念論とキリスト教の、あるいは哲学と神学の関係理解の核心に位置していたという点である。実際、ティリッヒにおいては、ドイツ観念論をめぐる議論は、神学と哲学との関わり（関係と相違）という問題の中心に位置している。

「キリスト教と観念論の関係をめぐる神学の論争は、前世紀（19世紀。引用者補足）にきわめて先鋭化した仕方でも勃発したが、その意義は次の点に認められる。この論争において、観念論という概念は、その認識論的 - 哲学的な基本的意味を遙かに超えて、ドイツの古典的 - ロマン主義的時代精神状況一般の名称となっているのである。」（Tillich[1927], S.219）

つまり、キリスト教と観念論との問題は、「キリスト教と哲学の、啓示と自律一般の関係の問題」（ibid.）なのである。第三章では、この関係について、キリスト教と観念論との相違という点から、ティリッヒの見解を紹介した。しかし、これはティリッヒの見解の反面であり、ティ

リッヒはキリスト教に対する観念論の意義を十分に認識している – 前章で触れた「半々である」という表現はまさにこの事態をよく表している – 。しかし、これはティリッヒだけの見解ではない。たとえば、波多野精一はこの点に関して次のように論じている。<sup>(25)</sup> 波多野によれば、「自然的存在を否定化し象徴化し従つて意味化するのが宗教の本質的特徴である」(波多野[1935], p.78)が、まさに、「すべてのイデアリスムの哲学は何等かの形に於て自然的存在への訣別、それよりの解放を要求した。ここに先づ吾々は哲学に於ける宗教的契機を認め得る」(ibid., p.79)のである。すなわち、

「宗教の世界はイデア性 (Idealität) 観念性のそれではなければならぬ。ここに吾々は宗教と哲学 – イデアリスムの哲学との本質的一致を発見する。吾々はすでに、自然的存在よりの自由が文化と宗教との共通点であること、そこよりして両者の混同や文化主義の立場よりの宗教の理解 (場合によっては曲解) などの来ることを見た。」(ibid.)

この宗教的世界と観念論哲学との共通性である、自然的存在への訣別としての観念性・イデア性とは、先に見たカント哲学の徹底化としてのフィヒテ哲学の特徴に他ならない。そこには、文化と宗教との「混同」や文化主義の立場よりの宗教の「曲解」といった問題点があるものの、同時に宗教的思惟にとって不可欠な洞察が存在していることは否定できない。ヨハネ福音書との比較論が示すように、ティリッヒにとって、フィヒテとはまさにこうしたキリスト教にとって相違性と類似性との両面での関係が問われる観念論の典型としての意味を有していたのである。「現代に生命を保つ神学潮流のいずれも、観念論を避けて通ることができないということが、観念論の偉大さを示す一つの徴しである」、「我々は観念論のもとで壮健にならねばならない」という点は、フィヒテまた観念論について、ティリッヒが終生変わらずもっていた見解と言えるであろう。<sup>(26)</sup>

## 註

- (1) 「新プラトン主義にその根源を持ち、ドイツ観念論を通してティリッヒへと到達した基本旋律が神の問題を貫いている」とのシュスラーの指摘にあるように、ティリッヒの宗教思想はドイツ観念論の思想系譜に密接に関わっている。それは、ティリッヒ研究の古典とも言えるアダムズの研究書においてすでに確認できるように、ティリッヒ研究のいわば常識に属していると言える。

Werner Schüßler, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933)*, Königshausen + Neumann 1986, S.4

James Luther Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Haper & Row 1965

しかし、ここで注意する必要があるのは、ティリッヒが理解するドイツ観念論とは、単なる哲学思想史の事柄に限定されたものではなく、それよりも遙かに巨大な精神運動を意味しているという点である。それは、1936年の『自伝』(「境界に立って」)において言及される観念論が、「観念論とマルクス主義の境界」(Tillich[1936], pp.60-67)における観念論であることからわかることであるが、こうしたドイツ観念論の理解は前期ティリッヒの「ドイツ観念論とプロレタリアートの運命」(1932年)からの次の引用においても明確に確認できる。

「観念論の運命は次の三つの時期において経過している。1. 革命的開始の時期、2. 保守的成就の時期、3. 新しい革命的な攻撃を前にした敗北の時期。したがって、これらは、戦いつつある観念論、勝利した観念論、そして打ち破られた観念論、あるいはまた、その批判的で合理的な時期、古典的でロマン主義的な時期、そして解体の時期と言うことができる。この最後の時期の叙述において、プロレタリア的な運命が観念論の裁き手という役割を演じつつ登場するのである。」(Tillich[1932], S.453)

この第一の時期には、レッシング、フィヒテ、若きヘーゲルが位置し、第二の時期には後期フィヒテとシェリング、ヘーゲルが、そして第三の時期にはマルクスが属している。

- (2) ティリッヒをシェリングやヘーゲルとの関係で論じた先行研究は、とくにシェリングとの関係を扱ったものは、かなりの数にのぼる。こうした点については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道 「前期ティリッヒとヘーゲル」、組織神学研究所編

『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会 1999年、166-198頁

「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」、組織神学研究所編

『パウル・ティリッヒ研究2』聖学院大学出版会 2000年、184-217頁

- (3) ティリッヒ思想の発展史の諸段階に関しては、拙論『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年、39-48頁、を参照。

- (4) 先行研究がほとんど存在しない点については、相互に関連しあった次の二つの理由が考えられる。第一の理由は、テキスト上の制約である。本論文で取り上げた初期や前期ティリッヒにおけるフィヒテ論が利用可能な形で公にされたのは、1998年以降のことであり、従来、初期のティリッヒがフィヒテをいかに論じたのかについては、二つの学位論文からのわずかな情報しか存在しなかった。その結果、第二の理由として、ティリッヒの思想にとってのフィヒテの意義については、いわばシェリングやヘーゲルの陰に隠れる形で、ほとんど注目されないという研究状況が生じたのである。実際、ダンツ編集の最近の研究論文集 - ティリッヒの神学あるいは宗教哲学の背景について、ヒルシュとの関わりを論じたシュッテ論文やジンメルとの関わりを扱ったシュトゥルム論文が含まれており、全体として水準の高い論文集である - でも、フィヒテについては十分な論究がみられない。

Christian Danz (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den*

*problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*  
(Tillich-Studien 9), Lit Verlag 2004

(5) Tillich[1936], pp.30-31

(6) Tillich[1910b]: Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte. Breslauer Promotionsvorlesung,  
in: EW.X (Religion, Kultur, Gesellschaft Erster Teil) 1999, S.55-62

このフィヒテ論の成立前後の事情について、パウクのティリッヒ伝は簡単な説明を行っている。

Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought Volume1: Life*, Harper & Row  
1967, pp.34-35

(7) Tillich[1906 年]: Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium,  
in: EW. IX (Frühe Werke) 1998, S.4-19

この1906年のフィヒテ論の成立事情 - 1905年冬学期のフリッツ・メディクスの演習(フィヒテについて)における演習レポート(Seminar-arbeit)であることなど - については、編集者(Gert Hummel und Doris Lax)の解説を参照(ibid., S.1-3)。

(8) 二つの学位論文とは、次のものである。

Tillich[1910a]: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: EW. IX

Tillich[1912]: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: MW.1

(9) 二つの学位論文の内、まず Tillich[1910a]についてであるが、この哲学学位論文のテーマは、後期シェリングの宗教論であり、ティリッヒはこの問題連関ではフィヒテについてほとんど言及しておらず、フィヒテはドイツ観念論の一思想家という扱いにとどまっている。それに対して、Tillich[1912]では、前期と後期のシェリング全体が、カント以降の哲学思想史の展開過程の中において、「神秘主義と罪責意識のアンチノミー(キリスト教史全体を貫く宗教的思惟の根本テーマ)」という観点から論じられているが、この中でフィヒテについても一定の叙述がなされている。しかし、ここでもフィヒテへの論究は、後期シェリングを扱った第三部には見られず、カントから前期シェリング(自然哲学、同一哲学)までの展開を扱った第二部に基本的に限られており、議論の内容は、カントの継承(道徳主義)と相違(非合理性の排除)そしてシェリングとの関係(自我の自己措定、知的直観)といった諸点に限定されている。以上より、学位論文のフィヒテについての議論は、本論で Tillich[1910b]に基づいて取り出したフィヒテ理解にほぼ合致していると結論できる。

(10) 自由概念におけるカントとシェリングとの関係性 - 「しかし、なにゆえに世界が存在するのかは、そもそも論証不可能である。すなわち、必然的に演繹されるものでなく、非合理的である。しかし、カントの要請論、とりわけ思惟としての自由の把握においては、非合理的なものを事実性の領域から自由と行為の領域へと高める可能性が与えられている。知解可能な墮罪というカントの教説は、この思想遂

行の最初の試みであり、シェリングの宗教哲学と哲学的な経験論は、自由概念における非合理的なものを原理的に中心に置いた最初の体系である。」(Tillich[1910b], S.61f.) – については、後期ティリッヒのシェリング論 (Tillich[1955]) でも同じ見解が繰り返されており、この論点 (人間存在における非合理的要素への洞察におけるカントとシェリングの親近性と、両者とフィヒテとの相違) はティリッヒにおいて一貫していると言える。

Tillich[1955]: Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes, in: MW.1 S.395f.

なお、カントとシェリングとの関係をめぐる最近の研究としては、次のものを参照 (とくに、264-277頁では、シェリングによる「ヨハネ福音書」プロローグ解釈が論じられている)。

諸岡道比古 『人間における悪 カントとシェリングをめぐって』東北大学出版会 2001年

(11) 次章でみる 1906 年のフィヒテ論で、ティリッヒはフィヒテの宗教哲学における三つの発展段階 (カント主義、カント主義の徹底化 = 克服、ヨハネ的時期) を区別して論じており、後期フィヒテ (ティリッヒの言う 1804 年の『知識学』以降のヨハネ的時期) が倫理主義的神理解として単純化できないことをティリッヒも十分に承知している。この点はティリッヒのフィヒテ論を理解しようとする場合に、十分に注意すべき事柄であるように思われる。もちろん、本論でも論じたように、思索の発展段階における深まりを認めつつも、フィヒテの宗教哲学が倫理性をその特徴としているということがティリッヒの基本見解であって、その点では次のハルトマンの見解と同様である。

「プロティノスやドイツ神秘主義を想起させる後期の諸草稿は、最終的に神に向かう感受性の生き生きとした世界感情に全体として支えられている。フィヒテはこうした一般的な発展段階をシェリングやヘーゲル、そしてたいていの哲学の同時代人らと共有している。彼の宗教理解に特徴的なものは、まさに倫理的なものとの密接な結びつきの中に認められる。その点で、フィヒテはほかのだれよりもカントに近いのである」(Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1.Teil: Fichte, Schelling und die Romantik*, Walter de Gruyter 1923, S.115)。

(12) ベルリン講義 (ティリッヒがベルリン大学私講師として行った講義) に関しては、最近ドイツ語版ティリッヒ全集の補遺遺稿集として刊行された下記のテキストによって、その全貌を知ることができる。ここに収録された 1919 年夏学期から 1920 年にかけての諸講義からは、1920 年代のティリッヒ思想の基礎となる、社会理論、神学と宗教哲学、学問体系論などが集中的に講義されていることがわかるが、1921 年以降のものとして収録された諸講義は、アメリカ時代の『キリスト教思想史』として有名な思想史講義にも匹敵する、古代ギリシャから近代に至る思想史講義 (哲学と神学を含む) となっている。とくに、注目すべきは、ここに前期ティリッヒ哲学の基礎をなす「内実 - 形式」という枠組みが形成されたあとをたどることができる点であろう。

Berliner Vorlesungen I (1919-1920), in: EW.XII(De Gruyter 2001)

Berliner Vorlesungen II (1920-1924), in: EW.XIII (De Gruyter 2003)

(13) *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, in: MW.1

この学問論(学の体系論)の詳細については、拙論『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995 年、を参照。

(14) トンプソンは、ティリッヒの 1923 年の学問論について、ヘーゲルのエンチクロペディーとの比較にかなりの頁を割きつつも、フィヒテの体系論との関係について、次のように指摘している。「ティリッヒにとっては、ヘーゲルにとってと同様に、諸学の体系は体系の構成的そして統制的原理の基盤また源泉としての論理学には基礎づけられていない。ティリッヒの立場は、フィヒテの知識学により類似しており、論理学に対しては、無制約的なものに基礎づけられた一般的な<意味の哲学>の中に、従属的な位置が与えられている」(Ian E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth, and Logic*, the Edinburgh University Press, 1981 p.178)。ティリッヒの学問論が、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルらによって共有されたドイツ観念論の学問論的伝統に、その主要な源泉の一つを有していることは明らかであって、その中で、ティリッヒにとって、フィヒテの知識学は中心的位置を占めていたと言える。

(15) フィヒテの知識学が繰り返し改訂されたことは、知識学を規定する諸循環の存在から理解できる。すなわち、知識学の叙述と知識学において目指される「人間精神の体系」との間には循環が存在しており、この「自覚は、フィヒテに於ては、一方では『知識学の叙述』の絶えざる『完全化』(Vervollkommenung)への努力となつて現れて来るとともに、他方では『知識』従つて亦『知識学』も人間にとつて最後の事柄ではないといふ知識学の限界の自覚となつて来る」(辻村公一 『ドイツ観念論断想』創文社 1993 年、77 頁)。

(16) 内実(Gehalt)概念は、フィヒテの知識学の中に重要な位置を占めている。前注で引用した辻村公一の指摘によれば(辻村[1993], 65-69 頁)「知識」とは「形式と実質との総合」(「実質」とは、本論文で内実と訳した Gehalt である)であり、「真なる知識」「確実なる知識」は、命題として確定することによって、その存立を確保する。知識、命題は、形式と内実(実質)との総合、つまり共定立であるがゆえに、「自己定立」でなければならないという主張は、フィヒテの知識概念の基礎をなすものと言える。ただし、フィヒテにおける「命題の実質」(Gehalt des Satzes)とは、「知識の内に取り容れられた限りでの最も広い意味に於ける『有るもの』である」(ibid., 66 頁)と言われるように、直ちにティリッヒの言う内実と合致するわけではない。

(17) この点に関しても、注 13 で挙げた拙論を参照。

(18) ティリッヒは、主知主義と主意主義との対立(二つの方向性)という問題をキリスト教と結びつける前に、その前史として、ギリシャとユダヤに簡単に言及している。「歴史においては、ユダヤ人とギリシャ人が二つの方向性の古典的な代表であった。歴史的発展において、両者の一面性の有する先に導出された欠点と危険が明らかされたのちに、それらの真理契機はキリスト教において結合された」(Tillich[1906], S.4f.)。

(19) フィヒテを含めたドイツ観念論とヨハネ・プロローグという問題については、これまで多くの議論が



なされてきた。とくに、フィヒテの場合を論じたものとして、次の文献を参照。

中埜 肇 『ヘーゲル哲学の基本構造』以文社 1979 年、99-100 頁

岡田勝明 『フィヒテ論究』創文社 1990 年、151-159 頁

なお、中埜肇も言及しているシュルツェの論文は（中埜[1979], 98 頁）バルトやブルンナーらの神学におけるドイツ観念論や神秘主義に対する批判という問題連関の中で、このドイツ観念論とヨハネ福音書プロローグとの関わりを論じたものであり、興味深い。

Wilhelm A. Schulze, Das Johannesevangelium im Deutschen Idealismus, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XVIII* 1964, S.85-118

(20)Tillich[1927]:Christentum und Idealismus. Zum Verständnis der Diskussionslage (F.Brunstäd, E.Brunner, W. Lütgert, E.Hirsch), in: GW.XII

(21)「フィヒテにしたがえば、宗教は純粹に主観的に根拠づけられた道德法則の帰結である。自分の義務遂行を自律の観点のもとに置こうとするのか、あるいは神律の観点のもとに置こうとするかは、個々人の恣意に任されるにとどまっている」(Tillich[1906], S.5)。この引用中の神律(Theonomie)概念は、1906年のフィヒテ論では唯一の用例であり、その意味内容は必ずしも明示的に示されているわけではない。しかし、神律とは道德や文化における自律性との対概念として理解されていることは明らかであり、ともかくも、後にティリッヒ思想のキーワードの一つとなる神律概念が、ティリッヒの思索の最初期においてすでに登場している点は、注目に値するであろう。同じく、初期ティリッヒにおける神律概念としては、1908年の草稿「一元論的世界観と二元論的世界観との対立は、キリスト教的宗教にとっていかなる意義を有するか」(Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion ?, in: EW.IX, S.24-93 / 94-153)において、「神律は他律と自律の総合である」(ibid, S.70 / 130)として端的に論じられている - S.130の脚注によれば、メディクスは、これに対して「否、神律はむしろ自律の完成である」と欄外注をつけているとのことであるが、これはティリッヒの神律概念の形成過程を理解する上で重要な鍵となるであろう - 。

(22)以下の Tillich[1927]からの引用よりわかるように、神律とは、啓示・揺り動かし・突破、人格、逆説などの諸概念との連関において導入された概念であり、これは、前注の Tillich[1908]ですでに確認することができる - 宗教的段階へと高められた存在論的また目的論的な一元論(ティリッヒのめざす立場)は、啓示、人格、逆説、恩恵という諸概念によって示されている(たとえば、ibid., S.144-151) - 。

次に挙げる一連の前期ティリッヒの啓示論はこうした観点から解釈されるべきであろう。

*Religionsphilosophie* (1925), in: MW.4, S.160-162

*Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925* (hrsg.v. Werner Schüßler), Patmos 1986 S.37-95

*Die Idee der Offenbarung* (1927), in: MW.6, S.99-106

*Offenbarung: Religionsphilosophisch* (1930), in: MW.4, S.237-242

(23)Tillich[1967]: *Perspectives on 19th and 20th Century protestant Theology*, in: *A History of*

*Christian Thought* (ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972 (1967) , p.541

(24)これは、『組織神学』第三巻(1963 年)の「生の現象学」における「生の動態」の議論の中で明瞭に確認できる。この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「前期ティリッヒとヘーゲル」、組織神学研究所編

『パウロ・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会 1999 年、166-198 頁

「ティリッヒ 生の次元論と科学の問題」、『ティリッヒ研究』創刊号、

現代キリスト教思想研究会 2000 年、1-16 頁

(25)波多野精一『宗教哲学』(1935 年)『波多野精一全集 第四巻』(岩波書店)所収

(26)Tillich[1927], S.238

なお、キリスト教思想にとってのドイツ観念論の意義に関連して、ティリッヒに続く世代の神学者の中で、パネンベルクは次のように述べている。

「19 世紀のドイツ・プロテスタント神学はドイツの民族的事件であるだけでなく、模範的かつある意味では古典的な意義を獲得した。それは、17 世紀オランダのデカルト主義に、18 世紀のイギリスの理神論やそれとの神学的討論あるいはフランス啓蒙主義に匹敵する仕方においてである。確かに、古典的な意義という点について、19 世紀のドイツ神学の場合は、理神論やフランス啓蒙主義におけるような仕方近代の思惟全般に対して妥当するわけではないとしても、しかし、それにもかかわらず、世界いたるところのキリスト教神学に対しては妥当するのである」(Wolfhard Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S.16)

この 19 世紀のドイツ・プロテスタント神学の模範的で古典的な意義に関して、本論で論じたドイツ観念論は決定的な役割を担っているのである。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)

